

FILOSOFIA POLÍTICA NO CONTEXTO AFRICANO

Joseph Osei

OSEI, Joseph. Political Philosophy in the African Context. UKPOKOLO, Isaac E. (ed.). **Themes, Issues and Problems in African Philosophy**. Nova Iorque: Palgrave, p. 289-304, 2017. Tradução para uso didático por Pedro Henrique de Melo Miranda.

O que é filosofia política? Essa é uma pergunta fundamental com a qual alguém precisa lidar para realizar qualquer estudo sério ou prática sobre o assunto. Dado que a maioria dos especialistas e grande parte da literatura nesse campo têm sido ocidentais, muitos críticos – especialmente aqueles que se identificam como afrocêntricos – continuam a afirmar que estudar filosofia política ou filosofia em geral é um luxo que a África não pode se dar ou um instrumento de doutrinação ocidental e dominação mental neocolonial.¹

Rejeitando essas e outras suposições semelhantes, este texto argumenta que a filosofia política não é inerentemente ocidental nem doutrinária, se compreendida e apresentada de forma crítica e objetiva, seguindo a tradição socrática e analítica ou teoria crítica. Além disso, o artigo argumenta que a filosofia política pode ser ensinada de maneira crítica e reflexiva, com um conteúdo relevante e de apoio à agenda predominante da África em relação ao desenvolvimento (holístico). Uma disciplina ou subdisciplina desse tipo pode ser apropriadamente denominada “Filosofia Política no Contexto Africano”.

O que então é a filosofia política no contexto africano? Isso é logicamente possível? Como ela difere de outras formas de filosofia política? Para responder a essas perguntas, primeiro precisamos levantar e discutir questões e definições, bem como outras questões normativas dentro do contexto da ciência política ou da política que podem ser fundamentais para a disciplina ou ter alguma relação com a condição sócio-política atual na África. Exemplos-chave de tais conceitos, problemas e questões

¹ Udo Etuk, ‘Philosophy in a Developing Country’, *Philosophy*, Vol. 62, No. 239 (January 1987).

abordadas nesta antologia incluem: O que é dependência política ou econômica? Como a África pode encontrar uma saída de seu dilema de desenvolvimento, marcado pelos males da pobreza e da dependência?² Será que a democracia liberal no estilo ocidental é o melhor modelo para a África? Os africanos deveriam considerar uma forma de governo mais comunitária no estilo africano, como o Basicismo *Fante* de Oguah³ ou o “Governo por Consenso” de Wiredu, em vez da democracia ocidental?⁴ Os negros sul-africanos deveriam exigir reparações financeiras de seus pares brancos pós-apartheid? Os países africanos prejudicados pela escravidão, colonialismo ou neocolonialismo no passado ou presente deveriam exigir reparações das antigas potências coloniais e de outros países ocidentais, incluindo os EUA e o Canadá, que se beneficiaram dessas injustiças morais? Outras problemas e questões viáveis incluem: O federalismo é a melhor solução para as rivalidades étnicas em estados multiétnicos/multirreligiosos como a Nigéria? Como os sistemas eleitorais e as constituições podem ser aprimorados, com mais mecanismos de controle e equilíbrio na África para minimizar a corrupção econômica e política? O que as democracias africanas emergentes podem aprender com calamidades políticas passadas, como a Revolução Argelina, as crises políticas no Zimbábue e as decepções da Primavera Árabe, para garantir um desenvolvimento ou evolução sustentável? Como as democracias emergentes da África e de outros países do Terceiro Mundo podem se preparar colaborativamente para responder a mudanças e transformações socioeconômicas e políticas reais ou potenciais dentro do contexto da globalização? Como as democracias africanas podem colaborar melhor com seus parceiros ocidentais para prevenir e eliminar ataques terroristas e organizações como Boko Haram, o chamado “Exército de Resistência do Senhor” e a Al Qaeda na África e fora dela?

Essa lista de problemas e questões enfrentadas pelos filósofos, cientistas políticos e estadistas africanos está longe de ser exaustiva. No entanto, o que foi

² Joseph Osei, ‘The Dilemma of Africa’s Development’, *International Third World Studies Journal & Review*. 1995, p. 35.

³ Ben Oguah, ‘Western and African Philosophy: a Comparative Approach’, Richard A. Wright, *Introduction to African Philosophy*, University Press of America, N.Y., 1984.

⁴ Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-Party Polity*. p. 58–59.

mencionado reflete uma representação justa do conjunto total de questões políticas com as quais a África está lidando na segunda década do segundo milênio. Por essa razão, elas constituem a essência do que se pretende neste capítulo, assim como em toda a antologia, como filosofia no contexto africano.

Discussão de atuais ou hipotéticas objeções

Vale a pena discutir, nesse estágio, duas questões prováveis de serem perguntadas pelo ocidente e outras críticas a respeito do valor e da viabilidade da filosofia política no contexto africano como disciplina acadêmica.

É possível a Filosofia Política pelos Africanos?

Céticos conservadores, cínicos e racistas antinegros, em particular, podem estar se perguntando como os africanos (classificados por vários antropólogos e filósofos ocidentais como pré-lógicos e incapazes de pensar ou entender a filosofia moral de forma abstrata ou racional) podem apreciar ou participar do estudo ou discussão de questões de filosofia política?

A melhor maneira de responder a essa atitude cética pode ser lembrar-lhes da tese de antropologia política de Aristóteles, que simplesmente afirma: ‘O homem é um animal político’, e extrair suas implicações lógicas sobre a possibilidade de os africanos fazerem filosofia política. Se o homem (no sentido universal como humanidade) é um animal político, à la Aristóteles, e o africano faz parte da humanidade, então o africano também é um animal político por dedução lógica.

Qualquer pessoa que duvide da capacidade dos africanos, incluindo os iletrados, de apreciar e participar da discussão de questões de política e filosofia política deve refletir sobre os argumentos políticos antiapartheid e os protestos dos sul-africanos antes, durante e depois do aprisionamento de Mandela por conspirar para derrubar o regime do apartheid na África do Sul, na década de 1950. Ninguém que reflita de forma objetiva sobre as décadas de luta intelectual e física incansável pelos negros sul-africanos pobres e desarmados e a alegria explosiva em seus rostos quando a vitória finalmente chegou pode negar que o negro sul-africano é de fato um

animal político assim como outros seres humanos. Pense nos manifestantes antiapartheid e seus corajosos, articulados, extremamente inteligentes e sábios líderes, como Steve Biko, Nelson Mandela, Winnie Mandela e o Bispo Tutu, que foram assassinados, presos ou assediados por décadas. Considere como eles nunca recuaram, mas corajosamente resistiram e superaram a intimidação da polícia armada com cacetetes e armas de fogo, apoiada por seus cães ferozes e enormes, condicionados a odiar e intimidar negros não conformados que participavam de marchas de protesto ou manifestações contra o apartheid.

Agora, reserve um momento para refletir sobre os numerosos artigos de jornal e revista racionais e moralmente convincentes, assim como os livros de líderes sobre o antiapartheid e filosofia política e os poderosos discursos e sermões que eles fizeram. Através de suas escritas e discursos incansáveis e articulados, eles conseguiram expor à consciência global a desumanidade e hipocrisia na África do Sul do apartheid. Enquanto afirmavam ser democráticos e baseados em liberdade, igualdade e justiça, a África do Sul do apartheid, especialmente sob o presidente P.W. Botha, era uma ditadura brutal que oprimia negros e outros cidadãos de cor. Some a essa experiência a histeria em massa que se apoderou não apenas das pessoas da África do Sul, mas de muitas outras ao redor do mundo, quando viram na televisão ao vivo seu herói, Nelson Mandela, saindo graciosamente da prisão após 29 anos. Lembre-se também do entusiasmo com o qual eles contribuíram para o discurso público sobre o esboço de uma nova constituição inclusiva e democrática, organizaram seus partidos políticos e fizeram campanha para Mandela.

Além disso, considere como eles ficaram horas em filas intermináveis apenas para ter a chance de votar no primeiro presidente negro africano em uma eleição pacífica, democrática e racialmente inclusiva. E agora pense na alegria explosiva deles e na dança nas ruas quando, em 1994, todos os seus esforços antiapartheid culminaram no momento marcante em que Mandela, o prisioneiro, se tornou Mandela, o presidente, líder de uma África do Sul unida, livre, multirracial e multiétnica! Acrescente a isso o discurso de posse magistral de Mandela, no qual ele pediu respeito mútuo e tolerância para todas as raças e opiniões políticas dentro do

contexto de sua conquistada constituição multirracial e democracia liberal, com liberdade e justiça para todos os sul-africanos, negros, pardos ou brancos.

O que mais se pode pedir para mostrar que, como disse Aristóteles, “o homem” – antigo ou moderno, masculino ou feminino, rico ou pobre, letrado ou analfabeto, e esperançosamente, ele poderia acrescentar branco ou negro – é de fato “um animal político”? A conclusão, então, é inevitável: se concordamos com a premissa de Aristóteles de que o homem é um animal político e o africano é um homem, então o africano também é um animal político. Consequentemente, o africano pode apreciar e participar de discursos envolvendo política ou filosofia política, não apenas em princípio, mas também na realidade, como ilustrado no texto acima. Afinal, como alertado pelo *Dicionário de Filosofia*, não é necessário ter um diploma em filosofia ou ética para ser chamado de filósofo moral.

Na medida em que o homem comum pensa criticamente sobre suas próprias visões morais ou as dos outros, ou reflete sobre sua justificação, ou as compara com atitudes rivais, nessa medida ele é um filósofo moral.⁵

Da mesma forma, na medida em que o homem ou mulher na rua pensa criticamente sobre seus próprios pontos de vista políticos ou de outras pessoas, ou pondera sobre suas justificativas, ou as comparam com ideias rivais, nessa medida ele ou ela é uma filósofa política. Se tal pessoa é um africano biologicamente ou por orientação filosófica, então não se pode negar, sem autocontradição, que a pessoa é um filósofo político africano, e filosofia no contexto africano é parte da realidade.

Isso pode também interessar aos céticos para notar a existência de centenas de livros e milhares de artigos de jornal e capítulos de livros e suas análises já publicadas por africanos nativos. Deixando de lado a coletânea de escritos dos antigos egípcios negros que se enquadram no domínio da filosofia política⁶, a primeira obra moderna africana de filosofia política é, possivelmente, a de William Anthony Amo, natural de Gana, na África Ocidental, que foi levado por missionários de Basel para a Alemanha, onde seria educado em teologia e cursos relacionados antes de ser enviado de volta

⁵ Anthony Flew, *A Dictionary of Philosophy* ed. Ethics. St Martin's Press, 1979. p. 113.

⁶ Joseph Osei, *Who Were the First Philosophers?* 1996. *Humanities*, University of Ghana, Legon.

para a África como missionário cristão em 1747⁷. Tendo dominado a teologia, ele prosseguiu para estudar filosofia na Alemanha e escreveu sua dissertação sobre Os Direitos dos Africanos (incluindo os escravos libertos) na Europa⁸. Outras obras de Filosofia Africana incluem *Consciencism: The Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution* (1964) de Dr. Kwame Nkrumah; *Freedom and Development* (1974), *Freedom and Socialism* (1968) e *Freedom and Unity* (1968) de Julius Nyerere; *Long Walk to Freedom* (1995) de Nelson Mandela; “*In Defense of Political Consensus*” (2000) de Kwasi Wiredu; *Political Corruption* (1997) de Kwame Gyekye; *On African Socialism* (1964) de L. S. Senghor; e *The Wretched of the Earth* (1968) de Frantz Fanon. Além disso, Dr. M. Dukor editou uma antologia de ensaios em filosofia política escritos por africanos sobre questões políticas principalmente africanas (*Philosophy and Politics: Discourse on Values, Politics, and Power in Africa*, 1998), seguida de uma similar, em 2003, com 17 autores e 30 ensaios. Os ensaios incluem “*Justice and the Principle of Necessity*” de M. Dukor; “*The Common Good and Political Stability*” de J.O. Eneh e C.B. Okolo; “*Zikism: Philosophy of Politics and Africanism*” de M. Dukor; “*Democracy, Rule of Law and the Judiciary*” de O.F. Emiri; “*The Military and African Revolution*” de M. Dukor; “*A Deadly Virus Against Emerging Democracies: The power and Present of Political Manipulation in African Politics*” de Joseph Osei; “*Official Lawlessness: The Greatest Enemy to Democracy in Africa*” e “*When the King Speaks, I don’t Speak*” de Kwasi Agyemang; e “*Ethnic Suspicion in Nigerian Politics*” de O.G.F. Nwaorgy.

Além disso, *The African Philosophy Reader*, editado por P. H. Coetzee e A. P. J. Roux (2003), inclui vários ensaios de filosofia política africana. Exemplos incluem “*Ideology and Culture: The African Experience*” de Henry Odera Oruka; “*Black Consciousness and the Quest for a True Humanity*” de Steve Biko; “*I Conquer, Therefore I Am Sovereign: Reflections upon Sovereignty, Constitutionalism, and Democracy in Zimbabwe and South Africa*” de Mogobe B. Ramose; “*Reconciliation and*

⁷ Safro Kwame, *Readings in African Philosophy: An Akan Collection*, N.Y. University Press of America, 1995. p. 113-121.

⁸Anthony William Amo, *The Rights of Africans (including Freed Slaves) in Europe in the 1729*, APA News Letter the Black Experience. John McClendon & George Yancy, Co-Editors Spring 2003 Volume 02, Number pp. 43-45.

Social Justice in Southern Africa: The Zimbabwe experience” de Ibbo Mandaza; e “*Rescuing the Post-Colonial State of Africa: A reconceptualization of the Role of Civil Society*” de Eghosa E. Osaghae.⁹

Em uma antologia mais recente, *A Companion to African Philosophy* (2006), o professor Kwasi Wiredu reuniu vários ensaios sobre filosofia política africana. A lista inclui “*Government by Consensus: Analysis of a Tradicional Democracy*” de Edward Wamala; “*Democracy, Kingship and Consensus: A South African Perspective*” de Joe Teffo; “*Fellowship Associations as Foundation of Social Democracy in Africa*” de Ajume Wingo; “*Economic Globalism, Deliberative Democracy and the State in Africa*” de George Carew; “*Nationalism, Ethnicity and Violence*” de Ali Mazrui; “*African Communalism and Western Communitarianism: A Comparison*” de Dismas Masolo; “*Human Rights in the African Context*” de Francis M. Deng; e “*The Politics of Memory and Forgetting After Apartheid*” de Pieter Duvenage.¹⁰

Dois outros trabalhos em filosofia política por um filósofo africano chamaram minha atenção há alguns meses: “*Globalization and the Search for Cultural Philosophy for Contemporary Africa*” em *Nigeria and Globalization, Discourses on Identity, Politics and Social Conflict* (2004) do Dr. I. E. Ukpokolo e “*The Hidden Agenda of Postmodernism and the Search for a Development Paradigm in Contemporary Africa*” em *Sophia: An African Journal of Philosophy and Public Affairs* (2009).

Esta lista de livros de filosofia política, capítulos de livros e artigos de revistas não é, de forma alguma, exaustiva. No entanto, é suficiente para enfatizar o ponto de que os africanos nativos não apenas são capazes de pensar filosoficamente em assuntos políticos, mas já fizeram uma contribuição significativa para o corpus literário mundial de filosofia política. Suas escritas são baseadas principalmente em suas reflexões sobre as experiências passadas ou em curso de seu povo e em suas próprias respostas a outras filosofias ou ideologias políticas, incluindo o capitalismo, imperialismo, socialismo marxista, socialismo africano, comunismo, comunalismo,

⁹ *African Philosophy: A Reader* edited by P.H. Coetzee and A.P.J. Roux Routledge/Oxford University press, Cape Town, South Africa, 2003.

¹⁰ Kwasi Wiredu, Editor, *A Companion to African Philosophy*, Wiley-Blackwell, N.Y. Jan. 2006.

apartheid, ditadura militar e democracia liberal. Pode ser interessante para os céticos que esta lista de publicações de filósofos políticos africanos não inclua obras de autores de filosofia política afro-americanos, como Martin Luther King Jr., autor da famosa “*Letter from Birmingham Jail*”; como Leonard Harris, editor do *Philosophy Born of Struggle: Afro-American Philosophy from 1917* (1983); ou Bernard Boxill, autor de *Blacks and Social Justice* (1984). Outros que devem ser mencionados são a Dra. Blanche Radford Curry, autora de vários artigos e resenhas sobre racismo, feminismo, multiculturalismo e educação de adultos, e Angela Davis, que ensinou e publicou extensivamente em feminismo, estudos afro-americanos, teoria crítica, marxismo e consciência social.¹¹

A filosofia política pode ser contextualizada?

Outros críticos da filosofia política no contexto africano podem questionar como qualquer ramo da filosofia poderia ser contextualizado, já que a filosofia, por natureza, é universal em sua metodologia. Uma preocupação semelhante é levantada pelos socialistas ortodoxos ou marxistas quando eles aprendem sobre o socialismo africano defendido por filósofos políticos africanos como o Dr. Kwame Nkrumah de Gana, Julius Nyerere da Tanzânia, o Dr. Kenneth Kaunda da Zâmbia e o Dr. Nnamdi Azikiwe da Nigéria, que introduziram suas próprias versões do socialismo africano chamado “Nkrumalismo”, “Ujamaa”, “Humanismo africano” e “Zikismo”, respectivamente. Os críticos argumentam que o socialismo marxista é a única forma válida de socialismo, porque é tão universal quanto a matemática. Portanto, assim como não pode haver matemática senegalesa ou matemática tanzaniana, não pode haver socialismo senegalês ou socialismo tanzaniano.

À primeira vista, o argumento dos marxistas ortodoxos parece plausível. O que eles parecem esquecer ou convenientemente ignorar, no entanto, é que foi o próprio Marx quem disse que toda filosofia ou ideologia política é um reflexo de seu meio sociocultural¹². Sua própria contribuição para a filosofia política foi em grande parte

¹¹ http://womenshistory.about.com/od/aframerwriters/p/angela_davis.htm

¹² Bhikhu, Parekh, *Marxist Theory of Ideology*, N.Y. Routledge, 1982, p. 132.

uma resposta aos excessos e abusos do sistema capitalista logo após o início da Revolução Industrial no século XVIII. Ele convocou uma revolução das massas para protestar contra a exploração do proletariado (ou trabalhadores comuns), incluindo crianças e mulheres, que eram usados como meios de garantir o bem-estar da burguesia (os proprietários de classe média e alta).

Portanto, a resposta simples para a pergunta é sim. A filosofia política pode ser contextualizada, e a maioria das obras conhecidas de filosofia política, desde Platão até Karl Popper, John Rawls e Robert Nozick, podem ser mostradas como exemplos de contextualização, apesar de quaisquer implicações explícitas ou implícitas e universalmente aplicáveis que possam ter.

O que torna um livro filosófico não é tanto o conteúdo quanto os métodos. Os métodos filosóficos, sejam eles especulativos, analíticos ou uma combinação dos dois, são universais. As questões podem variar de um lugar para outro, mas desde que sejam questões conceituais ou normativas relacionadas ao Estado, cidadãos e seus direitos, liberdade, justiça, poder, soberania, constituições, governos, instituições civis e o bem comum conforme definido em nossa definição de trabalho de filosofia política, não se pode negar que tais obras são exemplos de filosofia política. A literatura em questão pode ser descrita na definição universal acima, mesmo quando o assunto reflita principalmente questões políticas africanas.

Os exemplos de literatura de filosofia política listados acima focam principalmente em questões africanas, como corrupção política, violência política, apartheid, colonialismo, neocolonialismo, dependência, golpes militares, revoluções lideradas por militares, ditaduras socialistas e conflitos políticos e étnicos. Essa tendência, no entanto, não deve ser surpreendente, pois a disciplina sempre possui uma orientação cultural dependendo da origem geográfica e histórica e do contexto dos filósofos em questão.

Múltiplos exemplos de textos de filosofia política de europeus ocidentais podem ser citados para provar, além de qualquer dúvida razoável, que quase todos os escritos de filosofia política estão fundamentados em um meio sociocultural, como argumentado por Karl Marx. Embora os métodos sejam universalmente reconhecidos

como filosóficos, o conteúdo pode variar de um lugar para outro e de uma época para outra, pois nem todas as sociedades enfrentam os mesmos problemas políticos ao mesmo tempo, e nem todas as questões políticas são encontradas em todas as sociedades. Alguns exemplos reveladores são apresentados abaixo para apoiar a tese de que a contextualização política não é exclusivamente africana, mas tem sido a norma pelo menos desde a época da *República* de Platão.

Contextualização na Filosofia Política de Platão

A primeira e mais importante obra antiga de filosofia política é a *Politeia* (*República*) de Platão. A *Politeia* descreve a estrutura e as funções do estado ideal, que visam garantir a estabilidade em Atenas após o caos introduzido por uma revolta violenta das massas que derrubou os Trinta Tiranos, incluindo o tio de Platão, e substituiu seu governo por uma democracia. Sobrecarregado e irritado com suas ações caóticas, Platão prontamente rejeita sua forma de governo não como o governo do povo, mas como “o governo da turba”. Para acabar com o caos e evitar eventos semelhantes em qualquer estado, Platão, em sua *República*, defende a adoção de rígidas distinções de classe, nas quais o rei filósofo governava com o conselho dos guardiões, constituindo a classe alta, que por sua vez era auxiliada pelos administradores na segunda classe. Platão acredita que haveria justiça e harmonia no estado somente se cada classe se mantivesse em sua posição e desempenhasse suas funções designadas. Assim, ele acredita que haveria paz e estabilidade apenas se a classe trabalhadora e os escravos aceitassem suas condições, trabalhassem sem reclamar, abdicassem de todas as aspirações de mobilidade social e nunca se aventurassem a interagir socialmente com aqueles das classes média ou alta.

Filósofos liberais do século XX, como Karl Popper, não puderam aceitar os valores morais e os princípios subjacentes à *República* de Platão. A obra de Popper, “*A Sociedade Aberta e Seus Inimigos: Volume I: O Feitiço de Platão*” (1962)¹³, é o resultado de sua crítica a Platão e seus admiradores por endossarem a escravidão, o

¹³ Karl, Poppers’ Vol. 1 of *The Enemies of Open Society: The Spell of Plato I*, London, Routledge, (1962).

racismo, as distinções de classe e o uso de mentiras e propaganda para justificar tais crenças e práticas sob a desculpa de que são necessárias para a estabilidade social.

Contextualização na Filosofia Política de Aristóteles e de Outros Filósofos Ocidentais e seus Críticos

Sob a forte influência de seu meio social e de uma antropologia imatura que definia os negros como inferiores aos brancos, Aristóteles define a justiça não em termos de igualdade, mas em termos de proporcionalidade. Para ele, não há justiça se desiguais são tratados igualmente, mas somente quando desiguais são tratados desigualmente. Portanto, em uma sociedade racista, não pode haver justiça se brancos e negros são tratados igualmente, mas somente quando negros e brancos são tratados de forma desigual.

Em outras palavras, em qualquer questão entre dois brancos, ambas as partes devem ser tratadas como iguais, e de forma semelhante em qualquer questão entre dois negros, ambos os negros devem ser tratados como iguais. No entanto, quando a questão envolve um branco e um negro, então o branco deve ser tratado melhor do que o negro em virtude de sua diferença racial marcada por suas cores¹⁴. Aristóteles aqui assume que a cor branca é um sinal de superioridade racial da pessoa branca, julgada pelo nível de sua racionalidade, enquanto a cor da pessoa negra é um sinal de seu nível inferior de racionalidade e, portanto, sua inferioridade racial.

A antropologia de Aristóteles, por datar de 300 a.E.C., é mais perdoável do que a de Kant, que escreveu relativamente tarde, na década de 1790. Comentando um diálogo filosófico que teve com um estudioso africano (presumivelmente William Anthony Amo da Costa do Ouro [atual Gana]), Kant afirma: ‘Esse sujeito era negro da cabeça aos pés; uma prova clara de que o que ele disse era estúpido’¹⁵. Opiniões racistas semelhantes podem ser encontradas nas obras de David Hume, G.W.F. Hegel e até mesmo Karl Marx, o autoproclamado defensor dos oprimidos. Dizer que esses

¹⁴ Aristotle *Politics* Book V Cha VI.

¹⁵ Kant as quoted by Richard Popkin, ‘Hume’s Racism’ *The Philosophical Forum*, Vol. 9 nos, 2–3 winter spring 1977–78, p. 218.

filósofos europeus dependiam demais de relatos de viajantes e não sabiam muito sobre os negros é uma tentativa de explicar suas declarações racistas, mas, por mais persuasivas que possam parecer, tais explicações não podem ser consideradas uma justificação moral.

Isso também explica porque muitos nacionalistas africanos, especialmente sul-africanos e afro-estadunidenses, escrevem veementemente contra o racismo, o eurocentrismo, o apartheid e a segregação racial ao fazer filosofia política. Para tornar sua filosofia relevante para as questões de sua experiência ou contexto afro-estadunidense, filósofos como Martin Luther King Jr., Drs. Alain Locke, Lucius Outlaw, Bernard Boxill, Angela Davis, Blanche Radford Curry, Anita Allen e Cornel West tiveram que confrontar o racismo e o eurocentrismo em suas pesquisas e publicações.

Todos eles rejeitaram corretamente o racismo e o eurocentrismo como exemplos de preconceito e injustiça moral totalmente incompatíveis com os princípios democráticos, como liberdade e justiça para todos, independentemente de raça, etnia, nacionalidade ou religião. A necessidade de contextualização também explica por que os membros dos movimentos de direitos civis, seguindo o exemplo de King, focam principalmente em fornecer uma justificação moral para a desobediência civil e utilizá-la de maneira eficaz como meio de alcançar políticas e leis federais que protejam os direitos civis de todos os cidadãos, bem como os direitos humanos e a justiça social para todas as pessoas.

As questões de raça e males relacionados, como o perfil racial antinegro e a discriminação, especialmente por parte de policiais brancos, e a desigualdade socioeconômica têm sido um desafio para os filósofos afro-estadunidenses contemporâneos desde os primeiros momentos do Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos até o presente. Embora eles tentem abordar outras questões filosóficas em metafísica e epistemologia, por exemplo, sua principal preocupação na filosofia tem sido lidar com essas questões raciais, coletivamente identificadas como busca pela justiça social. Essa foco é representado por “*Blacks and Social Justice*” de

Lucius Outlaw¹⁶, “*Philosophy Born of Struggle: Afro-American Philosophy from 1917*”, editado por Leonard Harris, “*On Race and Philosophy*” (1996) de Lucius Outlaw e “*Race Matters*” (1994) de Cornel West.¹⁷

Contextualização na teoria da justiça como equidade de John Rawls e na teoria da justiça como direito adquirido de Robert Nozick.

A aclamada teoria da justiça como direito adquirido por Robert Nozick, ex-aluno de John Rawls no colégio universitário de Harvard, também não foi escrita no vácuo, mas dentro do contexto socioeconômico e político dos Estados Unidos na década de 1970. Essa teoria era essencialmente o contraponto conservador às visões liberais de John Rawls, popularizadas por sua teoria da justiça (1971). Nesse livro, Nozick acusou Rawls de fingir que as riquezas estadunidenses eram como maná do céu a ser redistribuído por seu princípio de justiça distributiva liberal. Pelo contrário, Nozick defendeu os direitos de propriedade privada e rejeitou como injusta a tributação governamental além do necessário para defesa nacional e segurança, entre outros. A divisão política atual entre os dois principais partidos políticos americanos não pode ser totalmente explicada sem referência a essas teorias filosóficas opostas de Rawls e Nozick [Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974)].

Nascida e criada no contexto socioeconômico e político dos Estados Unidos no século XX, a teoria de justiça como equidade de John Rawls foi concebida como uma resposta à inegável desigualdade socioeconômica de sua época, especialmente entre negros e brancos das décadas de 1950 a 1971, quando ele escreveu sua obra clássica, “*Uma Teoria da Justiça*” (1971). Ao introduzir sua teoria, Rawls escreve: “O que tentei fazer foi generalizar a uma ordem superior de abstração o contrato social tradicional e originalidade para as visões que apresento. As ideias principais são clássicas e bem conhecidas”¹⁸. Os dois princípios de justiça de Rawls são sua resposta ao contexto

¹⁶ Lucius Outlaw, *Blacks and Social Justice*.

¹⁷ Leonard Harris, *Philosophy Born of Struggle*, Iowa, Kendall Hunt Publishing Company, 1983.

¹⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, XVIII.

socioeconômico dos Estados Unidos nesse período da história da nação. A reformulação dos dois princípios, publicada em 2001, diz o seguinte:

1. Princípio das Liberdades Básicas Iguais

Cada pessoa tem o mesmo direito inalienável a um esquema completamente adequado de liberdades básicas iguais, que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos.

2. Princípio da Diferença

As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições:

a) Elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos, sob condições de igualdade de oportunidades;

b) Elas devem ser para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade.

Rawls argumenta que o primeiro princípio de justiça, o princípio das Liberdades Básicas Iguais, seria selecionado por egoístas racionais que escolhem princípios para uma sociedade livre e justa, porque ele tem o objetivo de proteger os mesmos direitos civis e políticos, incluindo o direito de voto, o direito à liberdade de associação e o direito de participar da política ou de qualquer outra atividade abrangida pelo estado de direito. A exigência de que eles devam ser escolhidos atrás do véu da ignorância tem o objetivo de garantir que os direitos estarão disponíveis e protegidos para todos os cidadãos dos Estados Unidos (negros ou brancos, homens ou mulheres), a fim de eliminar ou pelo menos minimizar a discriminação racial e sexista prevalente no país¹⁹. Além disso, a exigência de que nenhum cidadão receba mais liberdades do que outros se baseia na longa experiência histórica da nação com a escravidão e a segregação, bem como na noção de igual proteção para todos os cidadãos garantida pela Constituição dos Estados Unidos.²⁰

¹⁹ John Rawls usa o 'véu da ignorância' como uma metáfora para indicar que as pessoas na posição original, prestes a escolher os novos princípios fundamentais para a nova sociedade justa, não saberiam antecipadamente seu status socioeconômico e, portanto, seriam motivadas a ser o mais objetivas possível como egoístas racionais.

²⁰ http://www.law.cornell.edu/topics/equal_protection.html

O segundo princípio, o Princípio da Diferença, também tem o objetivo de lidar com a crescente desigualdade socioeconômica nos Estados Unidos, especialmente a lacuna cada vez maior entre negros e brancos. Ele tenta justificar alguns métodos liberais de redistribuição econômica, nos quais as diferenças de renda seriam justificadas contanto que:

a) As oportunidades de salários mais altos nas profissões superiores, como direito, medicina e engenharia, estejam abertas a todos (negros ou brancos).

Outra justificativa se baseia na condição adicional de que:

b) O sistema de pagamento diferencial seria para o maior benefício dos membros mais pobres ou mais vulneráveis da sociedade.

Esses dois princípios, sejam quais forem suas forças ou fraquezas, são claros exemplos de contextualização pelo que é considerado o principal filósofo político do século XX.

Em resposta às críticas e para tornar os princípios de justiça como equidade aplicáveis internacionalmente, Rawls considerou necessário publicar outro livro, *O direito dos povos* no qual ele faz concessões em algumas liberdades e igualdades da publicação original (1999) para adaptá-la ao nível internacional.

Para tornar sua teoria de justiça como equidade aplicável não apenas aos Estados Unidos, mas também a diversas formas de governos, incluindo alguns em estados não democráticos e autoritários, Rawls precisa contextualizar sua teoria. Por exemplo, ele passa a aceitar internacionalmente algumas restrições comunitárias e conservadoras morais sobre os indivíduos que ele geralmente rejeita domesticamente. Embora seja errado restringir a ocupação de cargos em uma sociedade liberal apenas a membros de uma família real, ou permitir que um grupo religioso dentro da sociedade negue às mulheres educação primária, Rawls, o político liberal estadunidense, passa a acreditar que seria pretensioso e intolerante impor direitos iguais de oportunidade política e educacional em sociedades (como a Arábia

Saudita e Dubai) que parecem funcionar bem sem eles. De acordo com Rawls, se todos forem tratados ‘decentemente’ em uma sociedade, então as pessoas devem ser capazes de preservar suas tradições e funcionar em comunidade.

Rawls vai além para acomodar países com tradições comunitárias, mas não democráticas. Ele acredita que questões internacionais de justiça devem ser determinadas por representantes dos povos e não por indivíduos que se encontram por trás do véu da ignorância. Esses representantes, segundo ele, seriam capazes de concordar com princípios e ideais fundamentais para seu povo, incluindo igualdade, não intervenção e não agressão entre os “povos bem ordenados” ou “povos hierárquicos”, termo que ele prefere usar para se referir a governos autoritários ou ditaduras²¹. Para orientar esses governos internacionais e instituições políticas comprometidas com os princípios de justiça como equidade em seus próprios contextos, Rawls apresenta oito princípios para ordenar a estrutura básica internacional.

Princípios de *O direito dos povos*:

1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes dos acordos que os vinculam.
4. Os povos devem observar o dever de não intervenção [exceto para lidar com violações graves dos direitos humanos].
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas não têm o direito de iniciar uma guerra por motivos que não sejam autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar restrições específicas na condução da guerra.
8. Os povos têm o dever de ajudar outros povos que vivem em condições desfavoráveis que impedem que tenham um regime político e social justo ou decente.²²

²¹ Peter Wenz *Political Philosophies in Moral Conflict.*, McGraw Hill, Boston, 2007.

²² John Rawls, *Law of People*, p. 37.

Com exceção do Princípio nº 8, todos esses princípios são idênticos ou semelhantes às leis internacionais existentes. Rawls também deixa espaço para que sua lei dos povos acomode várias organizações que possam ajudar as sociedades a aumentar sua coordenação política e econômica, como versões idealizadas das Nações Unidas, Organização Mundial do Comércio e Banco Mundial. Os princípios também se assemelham aos princípios de justiça como equidade e liberalismo político. As regras baseadas nesses princípios permitem a aplicação coercitiva das leis internacionais e, assim, justificam intervenções internacionais, como o que as forças dos Estados Unidos e a “coalizão dos dispostos” fizeram ao atacar as forças iraquianas de Saddam Hussein e reverter sua invasão do Kuwait.

O que Rawls fez com a introdução desses oito princípios é uma obra-prima de contextualização que permite que os princípios de justiça como equidade sejam adaptados e complementem as leis internacionais justas e benéficas existentes, fornecendo orientações e justificativas morais/jurídicas muito necessárias para leis, políticas e ações internacionais, incluindo intervenções militares. Refletindo sobre a contribuição da teoria de justiça como equidade de John Rawls para a filosofia política contemporânea, Robert B. Talise observou corretamente: “A publicação de *A Theory of Justice* de John Rawls em 1971 (revisada em 1999) iniciou um renascimento na filosofia política”.²³

Conclusão

Quando se trata de contextualização na filosofia política, parece que A. John Simmons a articula melhor quando afirma: “Esses filósofos, é claro, estavam falando sobre suas comunidades bastante diversas e foram orientados por suas próprias suposições e preconceitos bastante diferentes”²⁴. Simmons também identifica a universalidade da disciplina ao acrescentar: “Mas existem fios comuns de preocupação que perpassam as eras...” (*ibid.*).

²³ *Political Philosophy in the 21st Century*, West View Press, 2012? P. Introduction, p. 1.

²⁴ Simmons, *op. cit.* p. x.

Os exemplos de Platão, Aristóteles e os filósofos políticos europeus, como Popper, que os criticaram, e Hume, Kant e Hegel, que seguiram sua liderança na contextualização, assim como os exemplos de filósofos estadunidenses negros e brancos, incluindo Locke, King, Boxill e Rawls, levam à conclusão inevitável de que a história da filosofia política é, no mínimo, uma história de contextualização filosófica. Portanto, longe de ser questionada como um desvio da ortodoxia filosófica, a filosofia política no contexto africano deve ser recebida como parte da evolução da filosofia política.